

ANATOL GAVRILOV

Institutul de Filologie
(Chișinău)

SUBIECTUL VORBIRII

Abstract

The terminological phrase „speaking subject” is interference between two large spheres of issues: the first concerns the relationship between the gnoseologic categories *subject* and *object*, the second – the controversial relation between language and speaking. Neglecting these two fields leads to the identity of subject with the speaker. Therefore it is proposed to pre-treat each sphere separately. In the first part named „what is the subject?” there are pursued historical stages in the formation of subject-person concept, there are characterized the main types of the subject that have enriched the content of each stage of the human subject. The Bakhtinian concept of *the subject of speech* is the product of a secular evolution of subject-object relationship, but it could only be fully formed only on the basis of the philosophy of existential dialogue between two subjects, whole personalities, while completing the *existential subject* with the idea of primary unity of *existence, communication and speech*. This concept is separated from the linguistic notions of *grammatical subject* and *logical subject* as syntactical functions, as well as from personal pronouns *I, you, he* as deictic functions.

Keywords: existential communication, chronotop, existential dialogue, egocentrism, externalize, ipsity, internalize, intersubjectuality, selfity, cogitative subject, the subject of „feeling” (Erlebnis), existential subject, the subject of speech.

„Subiectul vorbirii” este o sintagmă terminologică frecvent utilizată nu numai în lingvistica discursului sau a vorbirii, ci și în alte științe ale limbajului (sociologie, psihologie, știința textului, teoria actelor de vorbire, stilistică ș.a.), fără a-și găsi totuși o conceptualizare clară, sistemic unificată. În cele ce urmează vom încerca să prezentăm contribuțiile dialogisticii lui Bahtin la conceptualizarea ei.

Subiectul vorbirii („субъект речи”) este unul din conceptele fundamentale ale teoriei dialogice a textului literar care a fost întemeiată de M. M. Bahtin pe „filosofia dialogului” (utilizăm termenul lui H.-G. Gadamer fără a subscrie întru totul la definiția dată lui) [1, p. 15-16]. Or, aceasta este filosofia unui anume tip de comunicare, definit de M. Buber ca relație ontică în „sfera între Eu și Tu”, de Karl Jaspers – „comunicare existențială”, de M. Bahtin „comunicare intersubiectuală” („межсубъектное общение”). Sunt trei definiții ce pun în lumină trei laturi indisolubile ale aceluiași tip de comunicare, dialogică, care presupune drept condiție *sine qua non* doi subiecți ca un „minimum dialogic” și un „minimum de viață” [2, p. 373]. Aceasta înseamnă că subiectul vorbirii nu este, nu poate niciodată fi, în plan antropologic-existențial, un singur subiect (este

așa-zisa „iluzie a Robinsonadei”), nici atunci când evenimential omul e în singurătate, vorbește cu sine însuși (în forme ca soliloc, monolog interior, vorbire interioară). „Nici un eveniment uman nu are loc, notează Bahtin, nici nu se rezolvă în limitele unei singure conștiințe (...). O singură conștiință este *contradictio in adjecto*. În esența sa conștiința este multiplă. *Pluralia tantum*” [2, p. 313]. Singurătatea nu este decât o situație-limită, în care individul uman devine conștient de necesitatea vitală al celuilalt și îl regăsește în adâncul sineității sale ca pe „Tu-ul său înăscut” (M. Buber). Atunci revenind la mine ca la sinele adevărat, relevă și Jaspers, „îmi devine vădit: atunci când sunt eu însumi, nu sunt de fapt numai eu însumi” [3, p. 374-375]. Prin urmare, conceptul bahtinian are ca punct de plecare „principiul dialogului” (M. Buber), fundamentat în antropologia filosofică, în filosofia comunicării existențiale și în „estetica creației verbale” (cum și-a definit Bahtin domeniul său interdisciplinar de cercetare). În estetica, poetica și stilistica lui Bahtin „subiectul vorbirii” face legătură dintre „dualitatea subiectului”, „comunicarea existențială” și „cuvântul bivoc”. Prin conținutul intersubiectual (interpersonal) intrinsec al fiecărui act de vorbire, își găsește expresie verbală în „structura de suprafață” unitatea contradictorie dintre identitate (ipseitate) și alteritate din straturile „structurii de profunzime” (N. Chomski): structura bipolară a ființei reflectată în dualitatea existenței și conștiinței omului, dualitate exprimată prin structura semantică bipolară a cuvântului bivoc [4] și reprezentată, obiectivată artistic în structura duală a imaginii artistice a „omului care vorbește”, implicit a imaginii cuvântului său [5].

Conform concepției dialogistice a comunicării, problema principală constă în determinarea rolului activ al celui de al doilea subiect al vorbirii („tu” sau „el”) în orice act de vorbire, acesta fiind esențialmente un act de con-vorbire în doi, chiar și atunci când cuvântul-replică, cuvântul-răspuns sau contracuvântul celuilalt (*противослово*, *Gegenwort*) întârzie sau nu figurează explicit în text. Nu e vorba de subtextul subînțeles al enunțului, ci de fenomene stilistice mai complexe ca: „dialog disimulat”, categoria cuvântului străin activ absent, doar oglindit, reflectat în structura semantică și stilistică a subiectului vorbitor în formele egonarative. Orice enunț (fie în forma monologală, fie în forma „dialogului dramatic” ca procedeu compozițional în dramă sau în narațiune) este, în fondul lui intrinsec, prin însăși originea și natura cuvântului o replică a dialogului și ca atare – produs al interacțiunii verbale dintre doi subiecți, două conștiințe. Luând ca fir călăuzitor acest postulat, vom încerca o analiză mai concretă a conținutului conceptual al noțiunii „subiectul vorbirii”.

Această sintagmă, formată din doi termeni, conține două întrebări principale, care nu sunt clar exprimate de termenii „locutor”, „interlocutor”, „alocutor”, termeni preferați pentru concizia expresiei terminologice. Prima întrebare ține de teoria generală a cunoașterii și de epistemologie, cu privire la raportul „subiect”/ „obiect”, cea de a doua – de filosofia limbajului, în special de raportul controversat sistemul limbii/ vorbire (este limba ca fenomen real reductibilă la un sistem? este vorbirea doar o actualizare individuală a sistemului sau un act originar, constituent al limbii? ș.a.). Aceste două întrebări cuprind două sfere largi de probleme concrete de importanță teoretică, metodologică și analitică-interpretativă. Înainte de a purcede la tratarea acestora, să facem o precizare prealabilă: termenii „subiect” și „vorbire” din sintagma discutată sunt inseparabili, formează o unitate conceptuală ca un aliaj organic, sunt însă și nonidentici, nesubstituibili unul

altuia: subiectul nu întotdeauna se manifestă prin actul vorbirii (cazul absenței cuvântului direct al autorului în text), iar actul vorbirii ca atare nu învederează neapărat un subiect propriu-zis (cazul vorbirii personajului în forma „cuvântului obiectual”). De aceea considerăm că termenii „locutor”, „alocutor”, „interlocutor” sunt insuficient de cuprinzători și adeseori ocultează problemele principale generate de interferența acestor două sfere. Deși aceste două sfere nu pot fi concepute decât ca două componente indisolubile ale conceptului „subiectul vorbirii”, reflecția teoretică trebuie să recurgă la analiză, adică la descompunerea, deconstruirea întregului în părțile lui alcătuitoare în scopul de a defini mai exact esența corelației lor într-un ansamblu de concepte articulate. Cunoașterea teoretică în calea parcursă spre obiectul său se confruntă inevitabil cu antinomia kantiană: obiectul ca entitate existențială („lucrul în sine”) și obiectul reflectat în imaginea lui modelată, teoretică sau artistică („lucrul pentru noi”). Cercetarea teoretică și analitică a noțiunilor „subiect” și „vorbire” ne poate ajuta să evităm capcana acestei antinomii și substituirea de aspecte. De aceea vom examina mai întâi aparte sfera de probleme pe care le cuprinde fiecare din acești doi termeni ai sintagmei.

1. Ce este „subiect”?

Noțiunea „subiect” este o categorie gnoseologică fundamentală, corelativă cu cealaltă categorie „obiect”, ambele constituind o pereche indisolubilă. În cunoaștere, cum revelase Schopenhauer, nu există subiect fără obiect, nici obiect fără subiect. M. Buber, referindu-se la doctrina „scufundării în sine” care „ne pretinde intrarea în «Unul gânditor», în „ființa care gândește lumea, în subiectul pur”, riposta: „Dar în realitate nu există ființă gânditoare fără ceea ce ea gândește; ... Un subiect care se dispensează de a avea un obiect, își anulează propria realitate” [6, p. 118].

Termeni de origine latină, „subiect” înseamnă „sub-pus”, „sub-port”, „purtător” constant al unor proprietăți diverse și schimbătoare, „temelie”, apropiat de „substanța” constantă subzistentă a materiei în raport cu „formele” ei incidentale, iar „obiectul” – ceea ce este aruncat, pus înainte, în față, în câmpul de vedere al subiectului. Însă conținutul etimologic al acestor termeni ne spune încă prea puțin despre conținutul lor conceptual. Inseparabilitatea acestor doi termeni explică faptul că în evoluția lor semantică seculară au fost lesne convertibili: „subiectul” desemnând „obiectul” și viceversa. T. Vianu în studiul *Eternitatea și vremelnicia artei*, urmărind metamorfozele conceptuale ale noțiunilor „conștiință” și „formă”, „subiectiv” și „obiectiv”, constată: „În terminologia școlastică *esse subjective* sau *formaliter* desemna realitatea eterogenă conținutului conștiinței”, adică conținutul ei obiectiv [7, p. 274]. Această confuzie persistă și în limbajul comun actual, când utilizăm termenul „subiect” în sensul de „obiect” al comunicării, precum și în terminologia literară, când „subiectul” traduce termenul francez *sujet*, care era încă utilizat în critica română interbelică, astfel încât în unele contexte subiectul comunicării (autorul, naratorul fictiv, personajul narant) se confundă cu „subiectul” ca obiect, temă a comunicării. Aceste confuzii sunt agravate în acele teorii ale textului care renunță principial la noțiunea de „subiect”, ca esență creatoare a omului, ca personalitate individuală, așa cum s-a format aceasta în evoluția milenară a cunoașterii ființei omului și a limbajului său. Să aruncăm o privire panoramică, inevitabil schematică, asupra etapelor principale ale formării noțiunii de subiect uman.

După Heidegger, în filosofia presocratică ființa era concepută ca un întreg unitar, fără a fi scindată în două categorii separate, „subiect” și „obiect”, scindare din care ar fi luat naștere metafizica.

Disputele în jurul acestor două categorii ce definesc două laturi diferite, eterogene ale ființei (Descartes le va numi *res cogitans* și *res extensa*), își trag obârșia încă de la cotitura de la filosofia cosmogonică la filosofia homocentrică care, începând cu Socrate, pune în centrul reflecțiilor filosofice ființa omului, problema cunoașterii lui de sine, a naturii sale umane, în ceea ce o diferențiază de natura fizică și biologică a tuturor lucrurilor și ființelor. În această filozofie nouă, clasică, termenul „subiect” este asociat cu noțiunea „om”, devine „subiect uman”. Nu este o simplă coincidență faptul că afirmarea conceptului umanist de subiect a demarat în forma „dialogului socratic”, care nu este procedeul compozițional de desfășurare a acțiunii cunoscut în literatură încă de la poemele lui Homer, ci o „metodă”, cale de căutare a adevărului prin convorbire liberă, dar totodată iscusit dirijată de Socrate, care printr-o suită de întrebări și răspunsuri nu-i impune partenerului convingerea sa, asemeni întrebărilor retorice ale marilor oratori, ci îl ajută la nașterea adevărului din propria lui gândire. Această metodă „maieutică” (numită de Socrate după profesia mamei care era moașă) inaugura un tip nou de dialog care, spre deosebire de dialogul dramatic dintre protagoniști (angajați în luptă – „agon”), nu are învingător, nici învins, ci este o școală a gândirii interogative eliberatoare de prejudecățile aroganței ignorante. Caracterul liber al comunicării dialogice de rând cu structura de întrebare-răspuns și cu respectul față de partener ca subiect uman, ca ființă gânditoare capabilă să cunoască adevărul din propria experiență de viață, sunt trăsături definitorii ale acestui gen de dialog care vor fi preluate și dezvoltate de filosofia dialogului în consens cu evoluția lui în filosofia umanistă și în noua literatură europeană.

Noul umanism european, care se afirmă în epoca Renașterii, marchează o nouă mutație radicală în dezvoltarea conceptului de subiect uman prin lansarea conceptului de *uomo singulare*, expresie a idealului personalității individuale multilaterale care cuprinde în sine totalitatea armonioasă a lui *uomo universale* [5, p. 181-185]. Această concepție egologică a subiectului va deveni încă o dominantă a conceptului de subiect în dezvoltarea contradictorie a noului umanism în epocile următoare.

Odată cu dezvoltarea științei moderne și cu afirmarea raționalismului clasic, subiectul este conceput tot mai mult ca *ego cogito*, ca subiect al „rațiunii pure” (Kant). Acest ideal raționalist și-a găsit întrupare artistică în literatura, arta clasicismului (numit și neoclasicism) în caractere antitetice ale eroilor tragici la care lupta interioară dintre rațiune, datorie și sentimentul civic cu pasiunile intime, se încheie cu învingerea rațiunii, aproape întocmai ca în „Tratatul asupra pasiunilor sufletești” al lui R. Descartes. Ce-i drept, la P. Corneille, J. Racine sau la Doamna de La Fayette, autoarea primului roman psihologic european „Principesa de Clèves”, biruința rațiunii nu are seninătatea raționamentului logic, ci este însoțită de suferințe dureroase, chiar dacă sacrificiul personal este liber asumat de erou ca o necesitate majoră supraindividuală.

Romantismul aduce reabilitarea filosofică și artistică a vieții sentimentale a omului, a rolului intuiției și voinței în cunoaștere și creație. Conceptul raționalist al lui *ego cogito* este înlocuit printr-un nou concept pe care îl putem numi „subiectul trăirii”. Acest concept reactualizează la o nouă etapă istorică idealul renașcentist al „omului singular” care tinde

să cuprindă în sinea sa „omul universal” ca o totalitate individuală a naturii umane. Filosofia vieții prin Dilthey, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Husserl fac din „trăire” (Erlebnis) un concept-cheie pentru toate problemele cunoașterii lumii ca univers al vieții.

În romantism și neoromantism concepția egologică a cunoscut un punct culminant în cunoașterea și reprezentarea bogăției și profunzimii trăirii vieții, dar totodată s-a agravat și chiar absolutizat dihotomia subiect vs obiect sub forma unui eu excepțional, supraom nietzschean, aflat într-o opoziție ireconciliabilă cu ambianța lui socială, mulțimea de indivizi mediocri, străini de înalte idealuri, dominați de interese înguste și meschine. „Trăind în cercul vostru strâmt/ Norocul vă petrece/ Ci eu în lumea mea mă simt/ Nemuritor și rece” – le aruncă cu dispreț acestora eroul romantic. Îndrăgostit și dureros dezamăgit de „O prea frumoasă fată”, „Cum e Fecioara între sfinți / Și luna între stele”, care în realitate, vai, „nu e decât femeie”, „În locul lui venit din cer/ Hiperion se întoarce”. Raportul Eu – lume, instituit în filosofia și estetica romantismului de Fichte, a devenit în romantismul târziu o înstrăinare totală a eroului de lume. În finalul poemului *Luceafărul* găsim expresia simbolică, amplificată la dimensiunea cosmică a acestei înstrăinări, a tensiunii conflictuale liminare pe care o ating în romantism antinomiile cantiene inerente lui: subiect vs obiect, idealitate (genialitate) vs mediocritate, singularitate excepțională vs tipicitate comună și prosperă ș.a. Cătălina și Cătălin poartă același nume ca un stigmat al impersonalității, ca și alde Popescu la Caragiale.

Căutările regășirii unității armonioase dintre *uomo singulare* și *uomo universale* proprie eroului renascentist, dar pierdută deja de eroul barocului, în afara societății burgheze, în artă în calitate de creație spirituală superioară sau în natură „La mijloc de codru des/ Unde stele bat în lac/ Adâncu-i luminându-l/ Înseninându-mi gândul” (laimotive frecvente și în „școala lacurilor” a romantismului englez timpuriu) au evoluat firește în tema zădărniceii: „Tot ce-a fost ori o să fie/ În prezent le-avem pe toate/ Dar de a lor zădărnice/ Te întreabă și socoate”. Tablourile cvasiidilice din lirica peisagistică eminesciană („Totu-i vis și armonie” și „Somnul dulce”) nu sunt decât scurte popasuri de acalmie ale unui suflet chinuit și obosit înainte de acordul final: „Mai am singur dor”... „Să mă lăsați să mor”... „Să-mi fie somnul lin”... Moartea – iată ultimul țarm pentru un suflet pribeag și singuratic „Dintre sute de catarge”, ca întoarcerea fiului risipitor în țărână: „Ci eu voi fi pământ/ În singurătate” dincolo de speranțe, iubiri trecătoare, lucii mreje, cântec de sirenă, adânci dureri „Sufletul nemângâiat/ Îndulcind cu dor de moarte”.

E mai mult decât un sfârșit biografic al poetului, e mai curând un solo în gen de fugă la orgă ce anticipează tema heideggeriană *Sein zum Tode* (Ființă către moarte) ce sălășluiește în temporalitatea Dasein-ului și se revelează prin modul de a percepe și trăi timpul: „Vreme trece, vreme vine...”. Nota bene: „vreme” și nu „vremea”, deși forma hotărâtă a substantivului s-ar potrivi la fel de bine din punct de vedere prozodic. De ce „vreme”? Pentru că nu e vorba aici de forma gramaticală din sintagma „această vreme” care la o inversare topică ar căpăta neapărat forma articulată „vremea aceasta”. În contextul filosofic al *Glossei* și nu numai al ei, „vreme” nu e asociabilă nici într-un fel cu pronumele demonstrativ care ar sugera o apropiere, atașare emotivă a eroului romantic de lumea înconjurătoare în cursul ei temporal, „apropiere” ar însemna „apropriere”, însușire, contopire ontică a fiindului (Seiende) și „existentului” (Existierende), adică a ființei lumii și a existenței omului, o relație-eveniment prin care în ființarea în timp survine

o „prisosință de sens” cum zice C. Noica, autorul *Devenirii întru ființă*, o adunare și nu scădere a ființei. Nu, timpul e anume o „vreme” care, asemenea lui Cronos, își devorează copiii, desființează orice proprietate individualizatoare a ființei umane. E „vreme” străină poetului, vreme a unei viețuiri comune sieși suficiente în micimea și îngustimea ei, într-o totală lipsă de diferență și schimbare calitativă: „Toate-s vechi și nouă toate”, „Ce e val ca valul trece”, „Alte măști, aceeași piesă”, se joacă în comedia umană de întotdeauna: „Viitorul și trecutul/ Sunt a filei două fețe”, iar „prezentul mișelit” al „junilor corupți” e anemic și lipsit de orice voire a facerii unei lumi noi. Nu este eternitatea zeilor și a eroilor mitici din cântecul epic, ci „veșnicia morții” visurilor la o viață spirituală superioară. Într-un cuvânt, e o vremeire a ființei în agonie la „sfârșit de secol”, când „dezvrăjirea lumii” (Max Weber) generează spiritul decadenței ce capătă glas în poezia lui Baudelaire, a simboliztilor, în filosofia lui Nietzsche. E la începuturile dezastruoase ale epocii când se va înstăpâni ceea ce Heidegger va numi atotputernicul Man (Se impersonal), acea „Degrevare a Dasein-ului de propria ființă”, când „fiecare este Celălalt și nimeni nu este el însuși”, acel „Cine al întrebării despre Dasein-ul cotidian care este un nimeni (Niemand)” [9, p. 130].

În poezia lui Eminescu și-au găsit ecou nu suferințele eroului din romanul sentimental (ca în „Suferințele tânărului Werther” sau în „Educația sentimentală”), ci suferințele provocate de boala veacului său. Eminescu a fost ultimul mohican al romantismului înalt, maximalist, iar poezia sa – cântecul de lebadă al acestuia. Prin acest cântec care a supraviețuit lebedei muribunde, pentru că poetul orice ar zice Hyperion al său, numai „nemuritor și rece” nu a fost, ci a spus „Nu!” unei vremui impersonale sub domnia lui nimeni. Acest „Nu!” a fost o afirmare a ideii că „omul deplin” nu poate fi decât un eu-personalitate unică care preferă moartea unei viețuiri anonime a individului impersonal în turmă. Acesta este marele mesaj pe care umanismul european l-a transmis, prin cântecul de lebadă al marelui singuratic, secolului XX.

Acest proces de singularizare, interiorizare și de cunoaștere a sineității ca eu unic a atins punctul culminant în trăirea tragică de către eroul romantic a destinului său de mare singuratic. Această închidere în sine a fost însă, cum scrie Martin Buber în *Problema omului*, o etapă istorică necesară pentru formarea omului ca personalitate individuală cu o profundă conștiință de sine. „Cel mai predispus și mai bine pregătit pentru a ajunge la conștiința de sine este omul care se simte singuratic, adică acela care prin firea caracterului sau sub influența împrejurărilor s-a pomenit față în față cu singurătatea și problemele sale, care a izbutit în această singurătate devastatoare să se întâlnească cu sine însuși și să vadă în propriul eu omul, iar în problemele sale – problematica omului în genere. (...) În atmosfera glaciara a solitudinii omul devine inevitabil o problemă pentru sine însuși și, întrucât această problemă scoate necruțător la suprafață și pune în joc laturile lui cele mai ascunse, omul dobândește această experiență a cunoașterii de sine” [10, p. 164]. De aceea Buber îi reproșa lui Heidegger că în critica egologiei romantice „a trecut pe lângă faptul că o relație esențială cu altă sineitate o poate avea doar acela care știe ce înseamnă singurătate, sineitate, personalitate reală” [10, p. 207].

Ca în orice experiență umană trăită până la o situație-limită, în experiența tragică a singurătății eului romantic s-au creat premisele depășirii opoziției: eu - personalitate vs ceilalți, o mulțime anonimă. Condițiile pentru realizarea acestei premise au fost create,

paradoxal vorbind, de cea mai mare criză dintre câte cunoscuse omenirea – Primul Război Mondial și atmosfera spirituală a crizei generale din epoca interbelică.

Sub impactul puternic al Primului Război Mondial, când rolul maselor de milioane de indivizi aruncate într-o confruntare pe viață și pe moarte a devenit de-a dreptul copleșitor, opoziția eu - personalitate vs masă de indivizi se transformă într-un sentiment de solidaritate generală a sentimentului vieții în fața morții iminente. Întrebarea hamletiană „a fi sau a nu fi” nu mai era o chestiune de meditație reflexivă și trăire interioară, ci o problemă acută de existență individuală condiționată de existența și acțiunile celorlalți camarazi de luptă. Despre această apropiere a intelectualilor ofițeri de ostașii de rând au scris mai mulți reprezentanți ai filosofiei și literaturii existențialiste în jurnalele și scrierile lor autobiografice: Franz Rosenzweig, Gabriel Marcel, Alber Camus, Emmanuel Lévinas ș.a. Printr-o schimbare similară trece și Ștefan Gheorghediu, eroul lui Camil Petrescu care are certe trăsături de erou romantic egocentric supus deconstrucției: „De câteva zeci de minute, o parte dintre noi suntem morți, efectiv în starea unor condamnați cărora li s-a respins cererea de grațiere, în ajun.

Acum oamenii de aici, blestemații în uniformă, îmi sunt singurii aproape și sunt mai aproape de ei decât de mama și de surorile mele”.

Pericolul permanent al morții când gloanțele ce șuieră pe lângă ureche micșorează distanța dintre viață și moarte, însuși cuvântul „viață” își recapătă întreaga lui valoare originală uitată. O banală salutare „Să trăiți domnule...” este percepută în toată acuitatea sensului ei uzat: „Încremenesc: «Să trăiesc?» Ce sens de început de veac are vorba asta acum...?”

Cum o să trăiesc diseară prin focuri de infanterie, prin lupte de baionetă, prin sute de explozii de obuze?” Și dacă la disputa de la popota ofițerilor în jurul unui caz de ucidere a soției infidele, el pleda pătimaș în favoarea dreptului soțului de ași pedepsi soția cu argumentul „acei care se iubesc au drept de viață și de moarte, unul asupra celuilalt”, acum el, în prejma unui carnagiu în masă, își amintește ca de un altul, căruia „conștiința mea îmi permitea așară să ucid, să mă judec de asupra legilor...” Drama lui intimă, iscată mai mult dintr-un război al orgoliilor, scade la proporții minime în comparație cu războiul real, în care sunt puse în joc sute de mii de vieți. El devine conștient de limitele cercului îngust al egocentrismului său: „Cu un eu limitat, în infinitul lumii, niciun punct de vedere, nicio stabilire de raporturi nu mai era posibilă, și deci nicio realizare sufletească”.

Ca și Apostol Bologa, în care „senzația organică” (T. Vianu) pricinuită de întâlnirea privirii ofițerului ceh cu ștreangul la gât îi bulversează ideile lui despre datoria civică și militară, Ștefan Gheorghediu trăiește dezacordul dintre ideile abstracte ale rațiunii critice kantine și experiența existențială irațională a războiului. *Ultima noapte de dragoste, întâia noapte de război* și *Pădurea spânzuraților*, două romane dintre cele mai autentice din literatura despre război, ne fac o idee concretă despre conștientizarea deosebirii dintre „formula de metafizică vulgară” a vieții și ființarea factică a omului, devenită atât de fragilă și vulnerabilă. Anume această experiență existențială a milioane de indivizi la hotarul îngust dintre viață și moarte în situații-limită cotidiene a făcut ca noțiunea „existență” să devină nucleul conceptual al unei ample mișcări de idei în filosofia și literatura din Germania, Franța, Italia, Rusia, România, SUA și alte țări, mișcarea cunoscută sub denumirea „existențialism”.

Sub cupola existențialismului s-au adăpostit diverse orientări și tendințe, care însă au manifestat, cum observă Dumitru Ghișe și George Purdea, „unele trăsături comune izvorâte din năzuința fundamentală de a oferi calea unei cunoașteri mai adecvate a ființei umane, de a fi o interogare prin care omul să poată ajunge din nou la sine însuși, să aibă acces la acea matrice ontologică, ultima și necondiționată, desemnată drept existența sa (...) Nemulțumiți de metafizica tradițională care, datorită caracterului abstract și sistematic, obturase drumul de pătrundere spre cunoașterea omului și a condiției umane, a *autenticei* lui ființări, ca și de perspectiva detașată, obiectivă pe care o oferea știința pozitivă, care făcuse din *subiect și obiect* de cercetare un lucru printre alte lucruri, adepții existențialismului erau animați de suflul generos al găsirii unei alte căi de abordare a omului, a vieții lui ireductibile, a unicității modului lui de a exista” [3, p. V-VI].

Orientările în existențialism ar fost nu numai diferite, ci și divergente. Cum scrie un istoric contemporan al filosofiei germane, deja în *Ființă și timp* Heidegger se detașează nu numai de fenomenologia lui Husserl, ci și de filosofia existenței, iar „în opera heideggeriană târzie această înclinație spre o filosofie a ființei este prioritară în raport cu o tendință existențialistă” [12, p. 166].

Totuși „filosofia ființei” și „filosofia existenței” nu trebuie înțelese ca denumiri a două curente, ci ca tendințe divergente în tratarea conceptelor fundamentale ale existențialismului: *Sein, Dasein, Existenz, Subiectum*. Întrucât *Dasein* definește la Heidegger, ca și la Jaspers și alți existențialiști, existența omului, divergențele principale s-au iscat în jurul problemei omului ca eu - subiect.

Nu poate fi subapreciată importanța criticii heideggeriene a egologiei romantice în dezvoltarea substratului metafizic, idealist-subiectivist al antitezei Eu-lume, ca un raport de paritate dintre două ființe cogenerice primordiale. *Eu* nu poate fi pus alături de lume, pentru că omul, susține Heidegger, nu poate fi decât o ființă-în-lume în genere, în *Mitsein (ființare-în-comuniune-cu-ceilalți)*, în *Mitdasein (coexistență)* în particular: „Chiar și *ființa-în-solicitudine (Alleinsein)* a *Dasein*-ului este *Ființă-în-comuniune* întru o lume. *Ființa-în-solicitudine* este un mod deficient al *Ființei-în-comuniune*. De aceea *Ființă-în-comuniune* și facticitatea faptului de a-fi-împreună-cu-ceilalți (*Miteinandersein*) nu se întemeiază într-o survenire simultană a mai multor «subiecți»” [9, p. 124].

Această critică a egocentrismului de sorginte carteziană, cum precizează Heidegger [9, p. 61], se întâlnește cu critica celorlalți existențialiști, făcută idealismului raționalist în filosofia, hermeneutica, antropologia, psihologia și lingvistica de la începutul sec. XX. Bifurcarea acestei critici începe din punctul în care Heidegger susține: „Întrucât presupunerea unui Eu sau subiect imediat ratează de la început dimensiunea fenomenală a *Dasein*-ului” [9, p. 61], noțiunile *subiect, eu, rațiune, spirit, persoană*, care ar conduce la omisiunea întrebării despre ființă, trebuie luate între paranteze până la găsirea răspunsului la întrebarea ontologică fundamentală „ce este ființa?”. C. Noica explică această deosebire printr-o comparație dintre Heidegger și Sartre: „Lucrurile s-ar prezenta astfel. La Heidegger căutarea este: ființă – om – ființă, pe când la Sartre ea este: om – ființă – om.

La om, Heidegger întârzie doar cât îi trebuie spre a urca la ființă, pe când Sartre nu întârzie la ființă decât spre a înțelege mai bine omul.

Nu numai că Heidegger nu se interesează de omul întreg ca om, dar nici din condiția umană fundamentală, cu cele trei demersuri originare: frică – foame – eros, el nu reține decât frica” [11, p. 17].

Problema lui Heidegger este însă că, neîntârziind la om, el a întârziat și cu răspunsul la întrebarea despre ființă. În *Întrebarea despre ființă* el mărturisea douăzeci de ani după publicarea cărții neterminată: *Ființă și timp*: „Ca un om... să poată fi destul de matur pentru o asemenea întrebare, poate că este nevoie de două decenii sau mai mult” [12, p. 53]. În *Ultimul interviu* căutarea răspunsului poate dura și mai mult: „...poate că ar avea nevoie de 300 de ani” [11, p. 253]. C. Noica vede o cauză posibilă a faptului că marele filosof nu a dat un răspuns la întrebarea „Ce este la urma urmelor ființa?”, eșec constat și de alți filosofi, în aceea că „...i-a lipsit lui Heidegger un operator ontologic. Așa cum în prima parte a creației lui i-a lipsit înțelesul *devenirii* (el rămânând la nonsensul ultim al timpului care, întocmai lui Cronos, înghite și destramă totul, în loc să edifice întru ființă), în partea a doua a creației heideggeriene a lipsit un operator de felul lui «a fi întru»...” [11, p. 19]. Lipsa interesului pentru omul întreg și pentru „devenirea întru ființă” sunt, probabil, două cauze reciproc condiționate ale lipsei operatorului ontologic în medierea „diferenței ontologice” dintre ființă și ființarea fenomenelor concrete ale lumii reale. Or, tocmai „fenomenul omului” (P. de Chardin) constituie cheia pentru problema ontologică fundamentală. Însă fenomenul omului ca om întreg ni se dezvăluie în esența ființei sale numai ca subiect creator, ca eu - personalitate, căci cum relevă M. Buber „Ființa prezentă *reală* (Dasein), adică omul real în raportarea la ființa sa, e cognoscibilă numai în legătură cu calitatea acelei ființe la care el se raportă” [10, p. 198].

Filosofia lui Heidegger s-a format în cadrul fenomenologiei prin deconstruirea critică a unor premise idealiste și raționaliste nedepășite ale gândirii fondatorului ei, printre care Heidegger considera în primul rând noțiunile de subiect, eu, conștiință. „Husserl vorbește despre *Eul* sau despre *conștiința* pentru care obiectul se prezintă. În ce fel este însă dat acest *Eu*? Eul trebuie să fie el însuși un lucru care să poată fi cercetat de fenomenologie. (...) Dar poate fi conceput eul ca un obiect între alte obiecte? Husserl tăgăduiește acest lucru și consideră în schimb eul ca fiind identic cu unitatea fluxului conștiinței în interiorul căruia obiectele sunt sesizate (...) Cu toate acestea Husserl tratează eul ca un obiect, a cărui necesară cviditate (esență) poate fi determinată făcând abstracție de faptul că eul există sau nu. Aici intervine critica lui Heidegger”, precizează Poul Lübke [12, p. 138]: „Are sens să vorbesc despre o existență originară, nemijlocită a esenței mele, independent de faptul că exist sau nu? Nu este mai degrabă adevărat că «esența» (cviditatea) eului sălășluiește în existența sa?” [12, p. 139]. Generalizând această deconstrucție existențialistă heideggeriană a interpretării raționaliste a noțiunii de eu la Husserl, Poul Lübke conchide: „Conceptul heideggerian de *Dasein* ia locul a ceea ce Husserl denumește *Eu*, *conștiință* sau *persoană*” [12, p. 141]. Totuși „locul de ruptură nu este clar”, ezită istoricul german nu fără temei, pentru că Dasein-ul, cum e conceput de Heidegger, nu cuprinde existența reală a omului întreg, ci reprezintă, cum observase Buber, „doar o parte artificial detașată a ființei”, „o sferă trunchiată a ei” [10, p. 199].

Ajungând la convingerea că proiectul fenomenologiei – „înapoi spre lucrurile însele” – a eșuat din cauza că Husserl nu a ieșit din cercul vicios al conștiinței reflexive a subiectului, Heidegger a pornit pe o cale opusă celei a maestrului său: „M-am ținut de la bun început și continuu în afara poziției filosofice a lui Husserl ca filozofie a conștiinței”, mărturisește Heidegger în *Întrebare despre ființă* [13, p. 51]. Întrucât purtătorul conștiinței este subiectul *ego*, „la investigarea *Dasein*-ului schema subiect-obiect trebuie să se țină

departe, căci este o problemă teoretico-metodologică falsă”, a conchis filosoful ființei, cum relatează Walter Biemel în *Heidegger și fenomenologia* [13, p. 63]. Însă destrucția categoriei gnoseologice *subiectum* nu l-a apropiat câtuși de puțin pe Heidegger, cum s-a văzut, de realizarea propriului proiect ontologic: „scoaterea din uitare a ființei”. În locul scindării ființei în subiect și obiect, în ontologia sa fundamentală a apărut o prăpastie de netrecut între ființă și ființare, de aici și imposibilitatea de comunicare dintre gândirea sa filosofică, pe de o parte, științele naturii și cele ale spiritului, pe de altă parte, care au ca obiect de cercetare moduri concrete de ființare ontică. De această prăpastie au devenit conștienți și unii din foștii lui discipoli.

Totuși destrucția subiectului a fost primită de mulți ca o ruptură radicală cu subiectivismul idealist și cu voluntarismul „gândirii tari” (G. Vattimo), ca o nouă perspectivă a recuperării unității ființei ca întreg pe calea ontologiei hermeneutice sau a hermeneuticii ontologice „dincolo de subiect” [14]. Pe o cale similară au pornit și unele teorii literare care, obsedate de „mirajul lingvistic” [P. Toma] al formalismului rus, expulzează autorul ca subiect creator din opera lui, declarând programatic în spiritul timpului–Cronos „moartea omului”, „moartea autorului”, „moartea personajului”, „sfârșitul romanului”, „sfârșitul istoriei” etc. După ce mirajele se volatilizează în aburii deșertului, predicțiile macabre nu se adevăresc și apele revenite în albia lor se limpezesc, începe mișcarea inversă de „întoarcerea autorului” (E. Simion). La aceasta a contribuit și „procesul Heidegger” din anii '80, și deconstruirea „mitului lui Heidegger” (Poul Lübke).

Meditând asupra consecințelor epistemologice ale acestor schimbări de situație, J. Derrida conchidea: „Dacă se dorește refacerea unui concept de subiect «după deconstruire», trebuie să se țină seama, să se pregătească în acest scop o logică și topică destul de puternice, flexibile, deci lesne de articulat... Nu știu dacă această «logică» este foarte heideggeriană” [10, p. 96].

Or, reconstruirea subiectului începuse deja mai demult, concomitent și chiar înainte de „deconstrucția” lui heideggeriană, în cealaltă orientare existențialistă – filosofia dialogului. În lucrările lui K. Jaspers, M. Buber, Fr. Rosenzweig, G. Marcel, M. Bahtin, Em. Lévinas, A. Camus a fost elaborată o alternativă diferită a depășirii reale a scindării dihotomice a ființei în opoziția metafizică subiect-obiect prin conceptul de „subiect dual” și prin teoria comunicării lui existențiale cu alt subiect. Aici e locul unde se produce ruptura reală de subiectul absolut, structură închisă în sine. Mai exact, e vorba nu de ruptură, ci de o mutație ontologică de la paradigma monologică subiect-obiect la paradigma dialogistică subiect-obiect-subiect a interacțiunii ontice și verbale intersubiectuale. Noul concept de subiect dual reține calitatea de personalitate individuală unică a eroului romantic, însă o concepe nu ca pe o esență imanentă a unui individ însingurat, claustrat în microcosmosul său interior, ci ca pe o unitate bipolară a unei structuri personalizate, formate prin interiorizarea și totodată exteriorizarea conținutului socio-cultural obiectiv al relației existențiale între *eu* și *altul* (*tu* sau *el*). Realitatea primordială nu este nici unul, nici altul luat aparte ca individ izolat, ci relația lor existențială intersubiectuală. Aname în „dialogul existențial” (Jaspers), în diversele lui forme stilistice (dialogale, monologale, construcții hibride etc.), dintre doi subiecți, fiecare situat în orizontul axiologic sau în cronotopul propriu, se realizează întregul ființei în structura ei bipolară, originară și esențială, respectiv în ființa omului ca întreg și în cuvântul lui ca întreg.

În filosofia dialogului conceptele *existență*, *comunicare* și *subiect* sunt reciproc condiționate. Subiectul, participant la dialogul existențial, este prin definiție „personalitate existențială” [3, p. XIII], o structură mult mai complexă care cuprinde într-o unitate individuală toate nivelurile existenței umane. În filosofia dialogului existența nu exclude, ci include ca elemente definitorii rațiunea, intelectul, trăirea subiectivă („subiectivitatea” și „interioritatea” în sensul cel mai larg al acestor termeni), conștiința generală și conștiința de sine, personalitatea individuală unică și Dasein-ul, ca ființare factică a individului psihofizic în realitatea empirică. Toate aceste facultăți ale omului întreg nu sunt pur și simplu însumate, ci transformate calitativ prin înrădăcinarea lor în existența-comunicare intersubiectuală. Asemenea altor filosofi ai dialogului, Bahtin promovează ideea unității originare dintre existență umană și comunicare: „Însăși existența omului (atât cea exterioară, cât și cea interioară) este *cea mai profundă comunicare*. A fi înseamnă a comunica. A fi înseamnă a fi pentru altul și, prin intermediul acestuia, pentru sine. Omul nu are un teritoriu interior suveran, el este întru totul și întotdeauna la hotar, privind în sine, el se uită *în ochii altuia*” [2, p. 312].

Conceptul „subiectul vorbire” este astfel produsul unei evoluții seculare a categoriilor „subiect” și „obiect”, dar el nu s-a putut constitui plenar în toate elementele lui conceptuale decât în baza filosofiei dialogului, el fiind totodată o întregire și concretizare a conceptului „subiectul existenței”. Conceptul bahtinian adaugă la unitatea dintre existență și comunicare ideea unității subiectului și a vorbirii lui, a cuvântului lui propriu. În studiile sale de poetică istorică și stilistică a romanului, Bahtin va urmări cum în evoluția multiseculară a acestui gen literar tipurile de subiect vor fi reprezentate în diferite tipuri de personaj cu structuri stilistice corespunzătoare ale vorbirii lor, întru reprezentarea artistică cât mai completă a structurii stratiforme a eului - personalitate existențială.

Cum se știe, Bahtin a definit personajul romanesc drept „omul care vorbește” [14, p. 195]. Ne-am pripi dacă am conchide că Bahtin identifică calitatea de subiect a personajului cu însuși faptul vorbirii lui. Problema relației „subiect”/ „vorbire” este în concepția lui Bahtin mult mai complexă. Subiectul se manifestă prin vorbirea sa, însă nu orice act de vorbire manifestă un subiect în deplinul înțeles al conceptului bahtinian, adică un autor al propriului cuvânt. Vom concretiza această teză când vom elucida conceptul bahtinian „vorbire”, în raport cu alte concepte (monolog, dialog, enunț, discurs, propoziție), dar nu înainte de a contura mai întâi conceptul „subiect al vorbirii” prin delimitarea lui de noțiunile lingvistice „subiect gramatical” și „subiect logic”, precum și de pronumele personale care indică partenerii de dialog.

Noțiunile lingvistice „subiect gramatical” și „subiect logic” s-au îndepărtat tot mai mult, pe măsură ce lingvistica s-a constituit ca o știință despre limbă de sine stătătoare, cu obiectul și limbajul său specific, de noțiunile „subiect uman” și „subiect cognitiv”. Acestea din urmă au fost supuse unei formalizări lingvistice în calitate de funcții semantico-sintactice pure, care nu sunt determinate decât incidental de conținutul uman al comunicării dintre subiecții vorbirii. „Subiect gramatical” poate fi orice lucru fizic, fenomen natural, precum și „subiectul logic” nu desemnează numai decât subiectul unei judecăți logice sau o ființă gânditoare în genere. Ca părți ale propoziției, ele desemnează doar funcții sintactice. În „Gramatica limbii române” (2005) subiectul este definit anume ca „o funcție în exclusivitate sintactică”, care nu trebuie confundată cu alte considerații

tematice, precum „autor al acțiunii”, „despre cine sau despre ce se vorbește în propoziție” [15, p. 319]. Această funcție sintactică definită prin noțiunea lingvistică „subiect” depinde nu de conținutul uman pe care îl poate exprima incidental, ci de „capacitatea sintactică a verbului de a accepta această poziție. Ea se definește în raport cu verbul-centru, indiferent de apariția acestuia la un mod personal sau la o formă verbală impersonală” [15, p. 313], relație din care „urmează *dependența* subiectului față de verb”. Respectiv, și „semantica subiectului este extrem de eterogenă, depinzând de tipul semantico-sintactic de verb sau de forma de diateză a centrului verbal. În poziția-subiect, se pot «subiectiviza» nominale cu diverse roluri semantice”, printre care și „instrumentul, alienabil sau inalienabil” [15, p. 317], ceea ce face subiectul asemănător altor complemente, și, deși subiectul-complement este însoțit de calificativele „special” și „privilegiat”, acestea nu schimbă esențial funcția lui sintactică dependentă de predicat – singura funcție constituentă a propoziției care nu are neapărat nevoie de funcția sintactică a subiectului, ca în cazul propozițiilor impersonale monomembre („Ninge”, „Plouă”, „Se înserează” ș.a.). De aceea în gramatică este definită noțiunea „predicatul enunțării”, dar nu și „subiectul enunțării (vorbirii)”, acesta fiind înlocuit cu „locutorul”, „alocutorul”, „interlocutorul” pentru a descrie acte de interlocuție, indiferent de calitatea lor de subiect-autor al cuvântului propriu.

Astfel formalizarea subiectului, cerută de obiectul cercetării lingvistice – „limba, *indiferentă* față de valorile extralingvistice” [14, p. 80] – este dusă consecvent metodic până la sfârșitul logic în conformitate cu gândirea și limbajul științei lingvistice. Această formalizare lingvistică este în consens cu evoluția istorică a limbii care, de la animism încoace, și-a lărgit progresiv mijloacele de expresie pentru a putea desemna lucruri și relații dintre fenomene din întreaga lume extraumană. Pe măsură ce se lărgea sfera de cunoaștere reală a universului, se diversificau și formele de semnificare a proceselor ce se produc fără participarea omului. Astfel că formalizarea maximă a categoriei de subiect, până la instrumentalizarea lui funcțională semantico-sintactică, face din ea o formă lingvistică pe cât de abstractă, pe atât de cuprinzătoare și eficientă pentru descrierea științifică a unor relații dintre cuvinte mult mai largi decât cele legate de subiectul uman. E adevărat că și fenomenele din lumea fizică extraumană devin fenomene de limbă totuși doar în măsura în care omul ia cunoștință de ele și face din ele „subiectul” (adică obiectul) comunicării verbale, însă formele lingvistice nu sunt reductibile la conținutul cunoștințelor umane, variabil de la o epocă la alta. Lingvistica studiază anume formele generale de semnificare, desemnare și exprimare a tuturor lucrurilor și a tuturor formelor de cunoaștere a lor, indiferent de conținuturile concrete ale acestora din urmă, adică indiferent de toate valorile extralingvistice create în toate domeniile de cunoaștere și de cultură. Obiectul specific de cunoaștere lingvistică, precizează Bahtin, nu este cuvântul nou dobândit în acea sau altă sferă de cunoaștere și de activitate practică, ci o „nouă construcție lingvistică” ce apare în limbă, altfel spus, ea „creează o valoare nouă, pur lingvistică, la care raportează orice enunț” [14, p. 80]. Întrucât „Lingvistica este știință doar în măsura în care își stăpânește obiectul său – «limba indiferentă față de toate valorile extralingvistice» – numai eliberându-se în mod consecvent de tendința metafizică (substanțializarea și obiectualizarea reală a cuvântului), de logism, psihologism, estetism (adică detașând valorile lingvistice de conținutul valorilor culturale, studiate de aceste științe ale culturii), lingvistica își

croiește drum spre obiectul său, îl fundamentează d.p.d.v. metodic” în conformitate cu „gândirea pur lingvistică” care determină și limbajul lingvisticii [14, p. 80-81].

Însă formalizarea subiectului gramatical, în sensul unei generalizări și abstractizări cât mai ample cu putință (comparabilă cu abstragerea de la orice conținut calitativ concret a noțiunii matematice de număr), îl face totodată inefficient, uneori derutant chiar, pentru cunoașterea funcțiilor specifice ale „subiectului vorbirii” în calitate de „autor al enunțului”, adică în sfera specific umană a comunicării intersubiectuale. Subiectul gramatical este într-o anumită măsură analog cu Ființa universală (cosmogonică) a lui Heidegger, care Se (Man) vorbește prin limbă și care doar se servește de vorbitorii idiomului dat, ei având mai curând o funcție instrumentală decât una de subiect-autor al enunțării. „Subiectul gramatical” este în acest caz o noțiune și mai universală decât impersonalul Se, ea desemnând și „obiectul mut” (Bahtin), care nu vorbește, ci este „obiectul” comunicării cel mult în funcția de „complement specific”.

Deci, spre deosebire de „subiectul gramatical”, „subiectul vorbirii” are o sferă de semnificare mult mai îngustă, el este propriu numai comunicării verbale interpersonale, domeniu în care noțiunea lingvistică este inadecvată și de-a dreptul derutantă, când se substituie celei metalingvistice în analizele stilistice ale textului literar. Asemenea confuzii se produc mai ales când „subiectul vorbirii” se identifică cu pronumele personal „eu” – o noțiune lingvistică la fel de formală ca și „subiectul gramatical”.

De exemplu, în capitolul „Aspecte ale construcției discursului” din GALM această identificare a locutorului cu pronumele „eu” se face în baza tratării pronomelor în „cadru deictic”: „...așa cum un deget întins «indică» un obiect doar când acesta este prezent perceptibil vizual, pronumele *eu* sau *tu*, adverbele *acum* sau *aici*, *ieri* sau *poimâine*, își «indică» referentul (persoana care/ căreia i se vorbește, momentul/ locul în care se vorbește ...) doar când sunt rostite în contextul comunicativ care conține elementele la care fac referire.

Cum coordonatele deictice se schimbă odată cu schimbarea contextului comunicativ (acesta având loc cu fiecare nou mesaj, produs de către un alt vorbitor), referentul deicticelor va fi și el schimbat cu fiecare eveniment de comunicare, în care este ancorat (sau «ambreat»), denumirile alternative ale expresiilor deictice dând seama de această inserție variabilă: «eu» sunt *eu* doar atât timp cât vorbesc și mă evoc pe mine, astfel, când tac «eu» nu mai sunt «eu», devine «eu» cel care vorbește și se autodesemnează prin «eu» [16, p. 636].

Avem de a face aici, ca și în cazul „subiectului gramatical”, cu o formalizare lingvistică desăvârșită a pronomelor personale în calitate de pure funcții deictice, făcându-se abstracție de conținutul de persoană al interlocutorilor. De fapt, este vorba de o contradicție mai generală dintre conținutul formelor de gândire și de conștiință, pe de o parte, și formele lingvistice ca desemnare și descriere a lor, pe de altă parte, contradicție observată și analizată de mai mulți filosofi, savanți și lingviști: A. Einstein, Sh. Bally, M. Bahtin, E. Coșeriu ș.a.

De exemplu, Martin Buber, definind „principiul dialogic” al comunicării umane ca o relație existențial-ontologică interpersonală exprimată prin cuvântul-pereche fundamental Eu și Tu, a ținut să precizeze: „Formulele limbajului verbal nu dovedesc nimic; atâția Tu exprimați ca atare nu sunt decât Acela [în original „Es”, pronume personal, persoana

a III-a singular neutru, inexistent în limba română, prin care Buber desemnează lipsa de personalitate a celuilalt – *n.n.*], fiind spuși ca atare din obișnuință (...), și de multe ori Acela semnifică nu Tu, de a cărui prezență ne amintim de departe cu întreaga ființă, astfel, cazuri nenumărate de Eu sunt doar un indispensabil pronume, numai o prezentare necesară celui ce zice «Acela care vorbește». Dar conștiința de sine? Când într-o frază se întrebuițează adevăratul Tu din relație, iar într-o altă frază e utilizat Acela dintr-o experiență [un alt context: «Acela de care am nevoie, care îmi este de folos ca un mijloc, instrument pentru un scop practic»], și când așadar în ambele cazuri Eu a fost cu adevărat gândit, este oare aceeași conștiință de sine care se rostește în ambele fraze?» [6, p. 89].

E suficientă însă și experiența personală a fiecărui vorbitor și cititor, pentru a observa deosebirea categoriei lingvistice de „persoană” de conținutul real al lui „eu” – persoană, ca subiect uman, ca temei purtător al unei conștiințe de sine unice noninterschimbabile. Alternarea formelor pronominale în funcție de schimbarea rolului de locutor și de alocutor (adresant, ascultător) într-o situație concretă de comunicare nu perturbază câtuși de puțin identitatea lui eu-conștiință de sine, inalienabil proprie fiecărui participant la convorbire, inclusiv a celui despre care se vorbește. Eu sunt eu nu numai atunci când vorbesc, ci și atunci când sunt apelat prin „tu” și ascult în tăcere ce mi se spune, și atunci când devin „el” (ea), acela despre care se discută în prezența sau absența mea, pentru că în dialogul între „eu” și „tu” participă numaidecât un al treilea, terțul care fără a interveni prin propria replică și chiar fără a fi de față, determină și el conținutul și desfășurarea dialogului prin însuși faptul de a fi existat sau de a putea exista în viitor. Orice dialog autentic, esențial, este ca o verigă într-un lanț istoric nefinit, care își are începutul în trecut și continuarea în viitor. „Eu” și „tu” rostite de un locutor are un conținut personal diferit decât aceleași protoforme rostite de interlocutor. Conținutul personalist al acestora diferă de la un locutor la altul, dar fiecare interlocutor nu-și pierde propria identitate în alternarea formelor pronominale, în raport cu alteritatea celuilalt locutor. Nici cititorul nu confundă în dialogul ca procedeu narativ compozițional semnificațiile deictice alternante ale formelor pronominale „eu” și „tu” cu personajele identificate ca imagini artistice ale unor persoane individuale. Anume relațiile interpersonale și evenimentiale dintre acestea, ci nu alternarea protoformelor deictice, constituie conținutul percepției noastre a convorbirii lor dialogate în opera literară.

În filosofia dialogului concepția egologică a subiectului ca „eu” – purtător al unicității conștiinței de sine, ca eu – persoană (personalitate), care se afirmă în noul umanism european, capătă, cum am văzut, un conținut conceptual nou, principal diferențiat de noțiunea generală „eu”. Astfel, Karl Jaspers în a sa teorie a „comunicării existențiale” îl definește pe „eu însumi” ca subiect – personalitate a comunicării existențiale, ca „personalitate existențială” cu alt subiect – personalitate prin disocieri subtile de alte „euri” (individ empiric, individ-tip, individ-caracter) ce se afirmă la alte niveluri de comunicare și pe care „eu însumi” le transcende de la un nivel la altul: eul individului biologic, psihofizic la nivelul Dasein-ului; eul „conștiinței generale” (*Bewusstsein überhaupt*) care, fie ca „eu-tip social”, fie ca „eu-caracter”, fie ca „eu-operă”, se identifică cu alt eu similar, nu are încă o conștiință a identității sale singulare, neînlocuibile de un alt eu. Eu-personalitate existențială se formează doar la nivelul superior, cel al spiritului, la care comunicarea umană devine una cu adevărat interpersonală, între personalități nu numai individuale, ci anume unice, nonsubstituibile.

Criticii care l-au acuzat pe Jaspers de elitism aristocratic și au taxat concepția sa a eului-personalitate ca una neoromantică, egocentristă și antidemocratică, au trecut cu vederea un „amănunt”, și anume: că e vorba, cum precizează Bahtin, de două spirite, două personalități, două conștiințe, de o comunicare existențială care își are sursa nu în caracterul excepțional al eului romantic închis în sine și opus condiției umane generale, ci anume în aceasta, în „structurile cotidianului” (Fr. Braudel) ale relațiilor dintre existențe individuale în toate sferile conviețuirii sociale. Conceptul jaspersian „personalitate existențială” nu este o calitate excepțională a unui eu-supraom, ci o trebuință intrinsecă a omului, a demnității și libertății lui, un proiect existențial înrădăcinat în însăși „originea mereu prezentă” a ființei umane și totodată șansă a ființării autentice a omului.

Comunicarea existențială, prin care se produce „iluminarea existențială” reciprocă a conștiinței de sine a fiecărui „eu însumi” angajat în această comunicare, o reîntoarcere a spiritului la originea sa existențială, acest tip superior de comunicare este conceput anume ca o manifestare liberă și plenară a lui *uomo universale* în individul ca persoană, neîngrădită de bariere sociale, etice, religioase, naționale. Această libertate a comunicării interpersonale este totodată o asumare liberă („o decizie existențială”) a responsabilității personale pentru conținutul uman al existenței mele proprii împreună cu alt „eu însumi”, deci și pentru libertatea alterității acestuia.

Reflectând asupra „primejdiilor ce pândesc independența omului ca individ” în societatea modernă în care forțele tehnocrate coalizează cu forțele oligarhice și cu forțele politice totalitariste, K. Jaspers anticipa replica criticilor individualismului liberal atât din stânga, cât și din dreapta: „Nu sună aceasta [ideea libertății individuale – *n.n.*] ca și cum individul ar fi totul? Afirmăția contrară este adevărată: în mersul evenimentelor individul este disparent, fiind el însuși numai în măsura în care se află în comunicare cu altă ființare autentică, precum și cu lumea.

Dar, în același timp, nu este mai puțin adevărat că toate depind de acest eu pieritor. Căci abia pe temeiul realității personale eu pot ființa pentru întregul care, altfel, ar rămâne imaginar, pot conviețui pentru comunitatea restrânsă de care aparțin, pentru stat și umanitate. Căci spiritul acestui întreg se întemeiază pe adevărul indivizilor, pe necondiționarea deciziilor istorice luate de nenumărați indivizi în viața lor cotidiană. (...)

(...) Forța morală a individului, aparent disparent, este singura substanță și singurul factor real pentru ceea ce se va întâmpla cu omul (...). Viitorul rezidă în prezentul fiecărui individ” [3, p. 105-106].

Deviza filosofică a umanismului antic „Cunoaște-te pe tine însuși” a fost preluată de filosofia dialogului ca unul din scopurile majore ale cunoașterii omului ca „subiect personalitate”. Însă calea spre tine însuși în filozofie și literatură s-a dovedit deloc rectilinie și scurtă, ci mai lungă decât cea „spre lucrurile însele” (Husserl). Eu nu poate accede la sine decât prin intermediul lui Tu, releva Buber. Identitatea eului nu poate fi nici realizată, nici cunoscută decât prin alteritatea partenerului comunicării. Acesta este laitmotivul teoriei comunicării existențiale a lui Jaspers: „Eu nu pot deveni eu însumi, dacă celălalt nu vrea să fie el însuși, eu nu pot fi liber, dacă și celălalt nu este liber, nu pot avea certitudine despre ființarea mea proprie, dacă nu sunt sigur și de ființarea celuiilalt. (...) Subordonarea celuiilalt în ascultare orbească față de mine, nu mă lasă să devin eu însumi. Ca și dominarea lui asupra mea. Abia din cunoaștere și recunoaștere reciprocă, partenerii în comunicare

creșc spre ei înșiși, numai împreună ei pot ajunge ceea ce fiecare și-a propus. Omul nu se poate ridica deasupra omului [e o replică, probabil, la *Übermensch*-ul lui Nietzsche, dar și la orice formă a autoritarismului absolut – *n.n.*], de el se apropie numai cine îl întâmpină la același nivel” [3, p. 89].

Comunicarea dialogică autentică deci se poate realiza numai ca o comunicare intersubiectivă, în care fiecare partener de dialog participă în calitate de subiect-personalitate, indiferent de forma monologală sau dialogală a narațiunii și de formele pronominale prin care sunt desemnați: „eu”, „tu”, „el”, „acela” etc.

În alternanța acestor forme există, desigur, un aspect pur lingvistic, de exemplu, anumite reguli lingvistice de redare a vorbirii unui locutor în vorbirea celui alt, de transformare a vorbirii directe în vorbire indirectă sau în stil indirect liber, reguli ce diferă de la un idiom la altul. Însă lucrul cel mai important este modul în care sunt concepute însăși esența și rostul principal al comunicării: este ea doar o transmitere de informație de la un emițător la un receptor sau prin ea se realizează un conținut mai profund și mai esențial – o relație de reciprocitate existențial-antropologică, în care se formează și se întregeste ființa umană conștientă de sine în fiecare participant la această comunicare existențială. Or, aceasta este matricea originară și fundamentală pentru toate tipurile sau genurile derivate de comunicare existente, sau încă în proces de devenire. Comunicarea la distanțe tot mai mari necesită mijloace tehnice tot mai performante, totuși comunică nu un emițător și un receptor tehnic, ci subiecți umani prin aceste aparate tehnice. Orice comunicare propriu-zisă, fie directă, fie mediatizată, este una interpersonală, intersubiectivă. Prin aceasta copilul învață să comunice în limba maternă, însușind totodată tradițiile culturale ale comunității umane respective. Or, copilăria este un început ontogenetic al filogenezei speciei noastre umane *homo sapiens* care se reproduce *ab ovo* de zeci de milenii cu fiecare generație nouă. Teoria informatică a comunicării cu toate contribuțiile ei este totuși una specializată și derivată. Ea, ca orice concepție pragmatic-instrumentalistă, nu poate da seama de „ce este” comunicarea în existența umană. Această problemă depășește și cadrul pur lingvistic al descrierii formale și normative a unor tipuri concrete de discurs luat fiecare în parte, fără a li se dezvălui originea lor comună în natura dialogică a comunicării existențiale și, implicit, a limbajului omului, toate tipurile (genurile) de enunț fiind forme concrete de interacțiune verbală între subiecții individuali vorbitori ai limbii respective.

Astfel, filosofia dialogică a comunicării intersubiective ne călăuzește spre o înțelegere esențială și o interpretare mai profundă a conținutului personalist pe care noțiunile „subiect”, „eu”, „tu”, „altul” („celălalt”) ca purtători ai unor valori cultural-istorice, a unor rosturi fundamentale exprimate în cuvinte proprii le capătă numai într-o relație existențială autentică, ci nu în orice act de comunicare directă dintre un „eu”-locutor și un „tu”-alocutor. Corelația dintre noțiunile locutor (vorbitor, scriitor)/ alocutor (ascultător, cititor) și pronumele personale „eu”, „tu”, „el”, „ea” sunt mai complexe și mai contradictorii decât sunt tratate în unele lucrări de stilistică lingvistică a textului care se călăuzesc după teoria informatică sau după cea pragmatică a comunicării și după formalizarea lingvistică a noțiunilor „subiect” și „pronume personal”.

Comunicarea literară reflectă cel mai plener comunicarea existențială reală dintre subiecți-personalități integrale și libere. Definind deosebirea esențială dintre noțiunea generală „om” și „imaginea omului”, Bahtin scria: „Omul există real în formele lui *eu* și *altul* (*tu*, *el* sau *Man*). E drept că omul poate fi gândit, făcând abstracție de aceste

forme, ca oricare alt fenomen sau lucru. Însă problema constă în aceea că numai omul există în forma lui *eu* și *altul* și nici un alt fenomen al gândirii. Literatura creează imagini cu totul specifice ale oamenilor, în care *eu* și *altul* se combină într-un mod cu totul aparte și irepetabil: *eu* în forma *altuia* sau *altul* în forma lui *eu*. Nu mai e noțiunea de om (ca lucru, fenomen), ci imaginea omului. Or imaginea omului nu poate fi indiferentă față de forma existenței lui (adică față de corelația *eu* și *altul*). De aceea o reificare a imaginii omului, atâta timp cât ea rămâne imagine, este imposibilă” [2, p. 319].

Conceptul bahtinian subiectul vorbirii, cum vom încerca să demonstrăm în partea a doua a articolului „Ce este vorbirea”, deschide noi perspective în analiza și interpretarea textului literar anume ca un sistem de relații dialogice dintre cuvinte proprii ale subiecților principali ai comunicării literare (autor, narator, personaj, cititor) în diferite modalități narative și structuri stilistice, mult mai complexe decât dialogul direct (dramatic sau narativizat), vorbirea directă, vorbirea indirectă și stilul indirect liber.

REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

1. Gavrilov Anatol. *Subtextul filosofico-estetic al conceptului bahtinian de dialog*. În: Metaliteratură, 2005, nr. 11.
2. Бахтин М. М. *Эстетика словесного творчества*. Москва: Искусство, 1979.
3. Jaspers K. *Texte filosofice*. Prefață: Dumitru Ghișe, George Purdea. Traducere și note: George Purdea. – București: Editura politică, 1986.
4. Gavrilov Anatol. *Mihail Bahtin: dialogismul intern al omului și „cuvântul bivoc”*. În: Criterii de științificitate a terminologiei literare... – Chișinău, 2007.
5. Gavrilov A., Gârlea O. *Mit și ficțiune artistică (Dualitatea imaginii artistice)*. În: Revistă de lingvistică și știință literară, 2009, nr. 3-4.
6. Buber Martin. *Eu și Tu*. Trad. și prefață de Ștefan Aug. Doinaș. – București: Humanitas, 1992.
7. Vianu, T. *Opere. 7*. – București: Minerva, 1978.
8. Vianu Tudor. *Antichitatea și Renașterea*. În: *Opere. 10*. – București: Minerva, 1987.
9. Heidegger Martin. *Ființă și timp*. Traducere: Dorin Tîlincă. Note: Dorin Tîlincă, Mircea Arman. – București: Editura Jurnalul literar, 1994.
10. Бубер Мартин. *Проблема человека*. В: Бубер. *Два образа веры*. Пер. с нем. под редакцией П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лезова. – Москва: «Республика», 1995.
11. Constantin Noica. *Meditații introductive asupra lui Heidegger*. În: Heidegger, M. *Originea operei de artă*. Trad. și note Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu. – București: Umanitas, 1995.
12. Paul Lübke. *Martin Heidegger: Filosofia ca interogație universală*. În: *Filosofia în secolul XX*. Vol. I. – București: All Educațional, 2008.
13. Heidegger Martin. *Timp și ființă*. Traducere Dinu Tîlincă și Mircea Arman. Studiu introductiv de Radu Enescu. – București: Editura Jurnalul literar, 1995.
14. Vattimo G. *Dincolo de subiect (Nietzsche, Heidegger și hermeneutica)*. – Constanța: Pontica, 1998.
15. Bahtin M. *Probleme de literatură și estetică*. Traducere de Nicolae Iliescu. Prefață de Marian Vasile. – București: Univers, 1982.
16. *Gramatica limbii române. II. Enunțul*. – București: Editura Academiei Române, 2005.